Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea

Antonádia Borges
Universidade de Brasília

No texto que se segue trataremos de desenvolver um argumento acerca de alguns esfacelamentos vividos no *apartheid* e ainda hoje sentidos na África do Sul, por meio de uma aproximação etnográfica com diversas mobilizações que a morte enseja na região de Kwazulu-Natal (doravante KZN), dentre as pessoas com as quais temos convivido nos últimos anos, em sua maioria vinculadas ao Landless Peoples Movement (doravante LPM).[1] Através da análise de batalhas travadas por homens e mulheres classificados pela linguagem governamental como *farm dwellers* ou *labour tenants* (*i.e.,* pessoas que moram dentro de uma fazenda que não lhes pertence e na qual não necessariamente trabalham nos dias atuais) para enterrar seus mortos nessas propriedades alheias, procuraremos trazer à tona um conhecimento capaz de desafiar modelos de feições modernas, que tanto dirigem olhares cartesianos ao espaço quanto restringem o tempo à uma linearidade evolutiva e irrevogável. Acreditamos que, ao apontarmos os limites e as inadequações de uma perspectiva modernista para o estudo dos processos de luta pelo direito ao enterro, estamos contribuindo para uma redefinição etnográfica do *sentido da terra* na África do Sul.

Antecedentes: os *acts* de outrora

Alguns eventos recorrentes pontuam as narrativas públicas sobre a ascensão e a queda do *apartheid*. Essas narrativas expressam um senso comum compartilhado que, em larga medida, informa as reflexões sobre as desigualdades atuais em face da história pregressa (Marais, 2001). Embora não restem dúvidas de que em cada biografia particular essa história adquire matizes singulares (Ross, 2003; Krog *et al.*, 2009), raros são os relatos políticos e acadêmicos que não recuperam os principais *acts* segregacionistas do período moderno da África do Sul – a *South African Union*, criada em 31 de maio de 1910, como protetorado britânico – para entender as transformações por que passaram as relações entre as pessoas e a terra naquele país.

Das narrativas sobre a história sul-africana no último século emergem com frequência e vigor os *acts*, isto é, atos governamentais, tornados legislação, que se infiltram na vida social, mediando e por vezes exacerbando a tensão própria ao estabelecimento de direitos diferenciados em um sistema legal que mescla regimes

legais heterogêneos (Ntsebeza, 2007). As bases da diferença fabricada por meio de *acts* de governo não podem ser pensadas sem levarmos em conta o poder colonial e as visões de mundo, especialmente as europeias, em jogo na África meridional. Controlar o permitido e a quem era permitido significava estabelecer os limites do humano, definido em termos de distinções racistas e racialistas, cujo ápice se deu com o regime do *apartheid* – instituído depois da Segunda Guerra, ou seja, depois da declaração universal dos direitos do homem (Ribeiro, 1990). A periodização que ora apresentamos, por fazer parte dessa narrativa mestra, torna-se de fundamental importância para as discussões que temos tido e que faremos em seguida a respeito do sentido da terra e dos funerais para as pessoas ligadas ao LPM que conhecemos na África do Sul. [2]

- Em 1894 foi instituído o *Glen Grey Act*, primeira lei moderna de cunho racista a proibir os africanos *de comprarem e terem a titularidade de terras que estivessem fora do montante de 7% reservados à ocupação da população negra*. Dentre outras regulamentações, por meio deste *act, abolia-se o sistema de parceria e de arrendamento do trabalho*, inflexão fundamental para compreendermos os processos de expropriação fundiárias vividos pelas gerações anteriores de famílias de *farm dwellers* ligadas atualmente ao LPM na África do Sul.

- Em 1911 foi instituído o *Native Labour Regulation Act*, por meio do qual se passou a considerar crime a rescisão de um contrato trabalhista por parte do trabalhador. Como veremos adiante, esta legislação responde em grande medida pelo vínculo compulsório que os trabalhadores negros mantinham com os fazendeiros brancos, de forma assimétrica, tendo em vista que os últimos podiam legalmente se livrar de seus trabalhadores quando lhes fosse conveniente.

- O ano de 1913 foi marcado por outra guinada rumo ao regime do *apartheid* ao ser instituído o *Native Land Act*, criando as "reservas", posteriormente chamadas de *Bantustan* ou *Homeland*, espaços territoriais reservados à ocupação da população negra, de forma a assentá-la em lugares distantes daqueles destinados à habitação exclusiva de brancos. Ao restringir o acesso dos negros a uma porcentagem máxima de 7% do total das terras, este *act* automaticamente reservava 93% das terras à propriedade legal de brancos. Nos termos desta lei, os negros estavam *proibidos de comprar terras* fora dos domínios das "reservas". Um desdobramento evidente desse cerceamento foi *a necessidade de trabalhar e residir em terras de propriedade alheia*. Nesse processo constitui-se a força de trabalho dos atualmente chamados *farm dwellers* e também dos operários urbanos deslocados para as áreas

residenciais conhecidas como *township*. Removidos ou "por vontade própria", os negros, fosse no espaço das reservas – sob domínio de autoridades tradicionais e com regime de vínculo e uso da terra específico – ou fora dele, jamais poderiam ser donos de terras.[3] A partir desse período, mesmo os negros que possuíam título de propriedade passaram a ser forçosamente removidos de suas terras. No quadro assim configurado, 90% das terras eram de propriedade de fazendeiros brancos, ainda que mais de 80% da população fossem constituídos por negros (Ntsebeza & Hall, 2007).

- Em 1923 foi promulgado o *Native (Black) Urban Area Act,* que previa a divisão da África do Sul em áreas prescritas (urbanas) e não prescritas (rurais), controlando o movimento de *homens* negros entre ambas as áreas.[4] Cada autoridade local estava responsável pelos negros da sua adjacência; os *Native Advisory Boards* foram criados para regular o fluxo de trabalhadores negros e também para ordenar a remoção daqueles que não estivessem empregados, classificados como "excedentes". Como resultado, cidades inteiras tornaram-se quase exclusivamente brancas, excetuando-se alguns poucos enclaves nascidos da resistência cotidiana à segregação dos classificados como não brancos. Os negros apenas conseguiam permissão para morar na cidade quando se tornavam empregados, especialmente empregados domésticos, como faxineiras e jardineiros, profissões estas até hoje bastante servis e discricionárias no contexto trabalhista sul-africano.

- Entre 1920 e 1925, uma série de *acts* versou sobre o regime trabalhista na África do Sul. Foi legalmente estabelecida a "reserva de trabalho", a partir da oficialização do *job colour bar*, ou seja, um sistema de equivalências que hierarquizava e restringia os empregos disponíveis à classificação racial feita pelo Estado. Outra política pública, a *Civilized Labour Policy*, aprofundou o abismo laboral entre trabalhadores negros e trabalhadores brancos, já que a estes últimos eram reservados os cargos e as funções considerados mais complexos e para os quais se previa igualmente melhor remuneração. Por fim, o *Minimum Wages Act* oficializou o emprego de brancos, isto é, de profissões que só poderiam ser exercidas por pessoas brancas.

- É igualmente importante para os nossos propósitos mencionar o "Development Trust and Land Act", de 1936. Com este *act*, as áreas destinadas às reservas foram estendidas de 7% para 13% do território. Este aumento relativo tinha por objetivo explícito realocar nas novas áreas a população negra que ainda vivia nos chamados *black spots*. O Departamento de Desenvolvimento *Bantu* estava assim autorizado a eliminar tais "pontos negros", que se referiam terras de proprietários negros

que estivessem em áreas destinadas aos brancos. Como veremos adiante, esses conflitos estão na gênese das demandas dos chamados *restitution claimants*, ou seja, famílias negras que possuíam terras e que delas foram removidas à força, normalmente para uma *township*, a fim de servirem de mão de obra para a indústria e os serviços urbanos. Este mesmo *act* criou ainda The South African Development Trust (SADT), uma organização que podia, nos termos da lei, adquirir terras em cada uma das províncias para assentar negros.

- Por fim, mencionamos o *Natives (Urban Areas) Consolidation Act,* de 1945, que introduziu o controle de fluxo. Esse controle é de fundamental importância para nosso argumento, pois se relaciona a uma *sazonalidade* no trabalho dos homens que eram chamados a trabalhar nas fazendas em épocas de maior demanda, para logo serem demitidos e enviados às cidades. Sua ubiquidade era controlada por meio de seus passaportes (que determinavam o período e o local onde cada pessoa negra podia estar). Em uma palavra, sempre que considerados ociosos, indesejáveis ou se tivessem cometido alguma infração, os trabalhadores negros eram tanto forçados a buscar trabalho nas cidades quanto eram imediata e violentamente removidos das áreas urbanas.[5]

- Nos anos em que o *apartheid* como regime imperou oficialmente (de 1948 a 1994), outros tantos *acts* que dizem respeito ao nosso problema de investigação foram promulgados. Brevemente mencionamos o *Population Control Act,* de 1950, que sustentava o sistema que se tornou notório por classificar a população em grupos: branco, *coloured*, indiano/asiático, africano/negro. E, ainda, o *Group Area Act*, também de 1950, que legislava sobre a segregação espacial da população em áreas determinadas e separadas a partir da sua classificação racial.

- Estes dois últimos *acts* englobavam outras ações reguladoras que se estabeleciam legalmente. Em 1953, foi promulgado o *act* que determinava o uso segregado de equipamentos públicos (como transporte, bancos de praça e assim por diante). Este *act* somente foi desafiado em 1986, quando a segregação foi considerada "opcional", tendo sido definitivamente revogado em 1990.

Dentre os ativistas do LPM, há muitos que estão engajados na luta pelo direito de serem proprietários de um pequeno pedaço de terra que ocupam no interior de uma fazenda, da qual não possuem o título de propriedade. Para entender a especificidade dessa relação entre tais pessoas e a terra onde vivem e de onde estão sendo expulsas, é fundamental que recuperemos em nossa análise não somente

as remoções forçadas do campo para a cidade e a lei de passes, entre outras, mas diferentes *acts* de menor visibilidade, como aquele que determinava, em 1968, que uma vez ao ano os trabalhadores negros deveriam visitar sua *homeland,* ou os *acts* que regulavam uma espécie de *leasing* nas *townships,* segundo o qual, apesar de terem sido removidas, as famílias não poderiam dispor das casas onde viviam como sua propriedade (Berrisford, 2006).[6]

Em todos os casos por nós estudados, há sempre uma imbricação íntima e muitas vezes perversa entre *a condição de moradia* e *os regimes de trabalho*. A legislação do *apartheid* endossava a relação entre a instabilidade nos empregos e uma profunda insegurança habitacional e fundiária a que estavam sujeitos os trabalhadores negros, tendo em vista que o teto sobre suas cabeças somente era garantido na medida em que estivessem vinculados formalmente a um emprego. Caso contrário, eram banidos ou então precisavam criar estratégias para se esconderem nas cunhas do sistema, esforçando-se para não serem capturados. Não por acaso, em certos períodos, como no final dos anos 60, precisamente em 1968, enquanto se celebrava na Europa um emergente ideário de liberdade política, 700 mil pessoas foram presas na África do Sul por afrontarem a miríade de *acts* que os estrangulava (Gardner, 1997:32).

Nosso argumento até aqui convoca nossos leitores a pensar que os conflitos fundiários na África do Sul são fenômenos que se apresentam simultaneamente como forma narrativa e como formulação teórica e política que refletem sobre as histórias e os processos de transformação social – sejam aqueles vividos diretamente, sejam aqueles herdados do passado – pelos quais passou a maioria da população daquele país (Ndebele, 2007). Cada experiência particular com a luta por um lugar para morar expressa a um só tempo as histórias do país e as de cada um (James, 2007; Sigaud, 2005).

Após esse breve apanhado de alguns *acts* diretamente relacionados à experiência específica de expropriação fundiária e regulação da força de trabalho dos *farm dwellers*, passemos agora ao que os funerais nos ensinaram sobre suas vidas na África do Sul contemporânea.

Um enigma: o lugar conferido aos mortos no *apartheid*

Na África do Sul que conhecemos, nós nos aproximamos de *farm dwellers* que lutam pelo direito de enterrar seus mortos no interior de fazendas, cujos donos são em geral brancos. Esses *farm dwellers* organizam-se politicamente de diversas formas, uma delas sendo por meio do LPM, um movimento de pessoas sem terra particularmente importante em KZN (Rosa, 2008, e 2011). O direito ao enterro nos oferece pistas variadas. A disputa entre ocupantes de fazendas (negros) e proprie-

tários de fazenda (majoritariamente brancos) remete-nos ao passado de segregação racial e expropriação territorial experimentado por aquelas pessoas e por outras de gerações anteriores. Embora quando ainda em vida milhares delas tivessem sido removidas de suas terras para espaços segregados – para uma *township* urbana ou para áreas rurais destinadas exclusivamente a negros, os chamados bantustões – muitas continuaram residindo dentro de fazendas usurpadas pelos brancos, trabalhando em troca de alguns trocados e de um teto.

Se levarmos o projeto modernista segregacionista do *apartheid* ao pé da letra, somos induzidos a pensar que todos aqueles removidos para uma *township* teriam passado a enterrar seus mortos em cemitérios, nas imediações das novas moradias. Se assim procedêssemos, imediatamente reconheceríamos uma violenta ruptura entre os modos e o lugar onde eram enterrados os negros mortos até o momento das remoções forçadas (incrementadas com o *Group Area Act* de 1950), consideradas de fundamental importância no recrudescimento da segregação (Mabin, 1991). No entanto, em nosso trabalho de campo, conhecemos inúmeras histórias de enterros que, ao longo de ao menos meio século, aconteceram no interior das fazendas, ainda que as pessoas falecidas tivessem vivido despejos e realocação forçada.

No contexto de segregação espacial e de controle de mobilidade praticados pelos consecutivos governos no período do *apartheid*, embora ocorressem enterros nos cemitérios da *township*, muitas outras pessoas negras conseguiam enterrar seus mortos junto aos corpos daqueles que jaziam nas áreas de que foram expulsos, ocupadas por fazendeiros brancos. Não somente enterrá-los, mas visitá-los – com muitas dificuldades, dado o controle sobre a mobilidade física das pessoas estabelecido gradualmente, cujo melhor emblema era o *pass* – quando se fazia de extrema necessidade a realização de um ritual propiciatório que colocasse em contato os vivos com seus ancestrais.

Os *acts* nos dias que correm

Após as eleições de 1994, que levaram Nelson Mandela ao poder, o governo do Congresso Nacional Africano (ANC) tem lidado com o pesado fardo de desigualdade que pesa sobre os ombros da maioria naquele país, buscando promover acordos entre brancos e não brancos. Entretanto, apesar do inegável esforço de parte considerável de novos funcionários para dar resposta aos reclamos da população negra, é preciso notar que suas ações se inscrevem em uma tradição jurídica herdada do passado, em uma linguagem obrigatória por meio da qual as políticas do governo são ainda hoje trazidas à tona na vida pública sul-africana sob a forma de *acts* (Gotlib, 2010). Em função dessa mecânica da vida política e legislativa do país, há quem relacione a profusão de *acts* à diversidade de demandas, explicando as mui-

tas contradições internas ao sistema (isto é, *acts* que sobrepostos se anulam, ou *acts* que são invalidados diante de outro de princípio mais universal) como resultantes das heterogêneas e profusas lutas políticas existentes agora no país.

A atual legislação da África do Sul – especialmente o ESTA (*Labour Tenant and Extension of Security Tenure Act*) – reconhece como direito demandas que eram negociadas a duras penas durante os períodos da segregação racista. Porém, como sói ser, em uma legislação que procura garantir os direitos de cidadãos sem grande poder de barganha – como o são os *labour tenants* ou *farm dwellers* – encontramos inúmeros dilemas e paradoxos. A legislação atual deixa claro que é preciso que haja consentimento por parte do proprietário das terras para que alguém seja enterrado nos domínios de sua propriedade, ou que familiares venham visitar o local de enterro quando desejem propiciar algo aos ancestrais. Além disso, o *act* é explícito quanto a exigir que a pessoa falecida deva necessariamente residir no interior da fazenda no momento de sua morte.

> Any person shall have the right to visit and maintain his or her family graves on land which belongs to another person, subject to any ***reasonable condition*** imposed by the owner or person in charge of such land in order to safeguard life or property or to prevent the undue disruption of work on the land (Act Nr. 62, 1997, vulgo ESTA, capítulo 3; ênfase minha).

Apesar da evidente distinção entre os governos do Congresso Nacional Africano dos últimos anos e aqueles do Partido Nacional, ainda hoje, em situações de conflitos nas quais o proprietário nega à família o direito de enterrar seu parente morto ou de fazer uma visita e realizar um ritual à beira dos túmulos, essas pessoas negras, moradoras de fazendas, sem direito de propriedade, temem que a autoridade do Estado se manifeste a favor dos opressores, que contra elas seja usada violência policial, ou violência dos juízes e de outras autoridades públicas ciosas de que a vida seja salvaguardada e o trabalho não seja interrompido (Pienaar & Mostert, 2006). Além do medo das milícias privadas a serviço dos fazendeiros brancos, as pessoas temem o desmando daqueles que ajudaram a eleger democraticamente: um sentimento dúbio que combina inconformidade e admiração pelos feitos de seus atuais representantes políticos, o que lhes provoca grande sofrimento. Em outras palavras, embora a complexidade da vida no pós-*apartheid* seja apreendida por nossos interlocutores ao perceberem os ganhos evidentes que o fim do Racismo de Estado trouxe às suas vidas, este fato não os impede de notar as lacunas e as feridas que os novos governos ainda não conseguiram preencher ou sanar.

Ainda que o direito ao funeral seja assegurado aos *farm dwellers*, raramente a

negociação para um enterro se dá sem conflitos entre esses moradores indesejados e os proprietários brancos das terras. Nesses eventos, as contendas em torno da propriedade e da finalidade da terra se somam a outros dilemas relacionados a domínios tão diversos da vida como o são a bruxaria no sentido lato, a onipresença do HIV/AIDS, a difícil tarefa de ter unidos os parentes dada a dispersão interna das famílias por causa das infinitas remoções e despejos e, por fim, a dedicação ao culto de ancestrais. Dessa combinação inaudita emergem situações de profundas e diversas emoções, anseios, performances e, obviamente, medo. Se a visita a um túmulo pode ser uma situação amedrontadora – tanto pelo que pode passar no encontro com os ancestrais como pelo temor às milícias dos fazendeiros brancos – imaginemos o que se passa quando uma família perde um de seus membros e o enterro no local considerado correto, localizado no interior de uma fazenda de propriedade de outra pessoa, lhes é negado.

Sibongile e Mangaliso: lágrimas que secam

Acabáramos de entrevistar o advogado do Legal Aid Office de Newcastle-KZN (uma agência pública de aconselhamento e assessoria jurídica) a respeito dos processos de restituição de terra. Ele nos esclareceu que parte considerável dos processos é movida por ex-moradores de zonas rurais, compulsoriamente banidos para *townships* desde os anos 60 (como vimos, período de devassa e remoção dos chamados *black spots*). Na entrevista nos acompanhava Mangaliso Khubeka. Quando nos encontramos com a senhora Sibongile Mbatha nos corredores do prédio público, Mangaliso pensou que eu deveria me aproximar dela, a seu ver uma pessoa que muito sabia sobre a história das periferias urbanas em KZN.

Ele, líder do LPM, morara na *township* de Madadeni, quando era motorista de *van* e fazia viagens até Thokosa, *township* perto de Johanesburgo, onde tinha outra casa.[7] Seu retorno às casas de barro onde nascera, ao curral em Ingogo, vila rural igualmente próxima a Newcastle, ocorrera aproximadamente quando se intensificou seu envolvimento com a luta do LPM (Rosa, 2011). Apesar do afastamento pessoal da vida na cidade, Mangaliso não perdera seus vínculos com os parentes e os amigos de Madadeni. A senhora Sibongile, em sua opinião, seria a pessoa ideal para minhas indagações daquele momento, pois até pouco tempo vivera naquela que era uma das maiores *townships* de KZN (Hart, 2002). Recentemente, depois que sua filha, tornada juíza de direito, comprara-lhe uma casa confortável, ela havia se mudado para um bairro outrora restrito a brancos, próximo ao centro de Newcastle.

A senhora Mbatha foi extremamente gentil e nos convidou para irmos à sua casa. Enquanto comíamos sanduíches, na hora do almoço, Mangaliso e ela começaram a se lembrar de mortes e enterros (Ndebele, 1986). O assunto surgira a partir do

envolvimento particular de cada um dos dois com este tema, ao longo de uma vida intensamente marcada por morte e, não apenas porque a literatura assim o diz, pelo culto aos ancestrais (Kopytoff, 1971). Em suas memórias, a terra que lhes foi usurpada emergia como o lugar onde jaziam seus velhos mortos.

Sibongile Mbatha narrou-nos um fato lamentável que se passava com um dos membros do grupo de *restitution claimants* que ela lidera. Esse grupo era formado por pessoas tão idosas quanto Sibongile, as quais aguardavam ansiosamente o dia em que o governo lhes devolveria a fazenda que lhes fora tomada após o *group area act* dos anos 50. Dentre os membros desse grupo havia um senhor que, depois do fim do *apartheid*, em 1995, fora impedido pelo fazendeiro branco de depositar as lápides sobre o túmulo de seus parentes mortos.[8] O fazendeiro, dono das terras, que outrora aceitara o enterro, já não permitia mais a entrada dele e de sua família na área para a realização de funerais e sequer para cerimônias de cultos aos ancestrais. Para deixar clara sua política, expulsara-os do local armando-lhes uma emboscada, torturando-os com requintes de crueldade. O fazendeiro evitava, como muitos outros, que novas evidências do enraizamento da população negra fossem colocadas em sua terra.[9] Quando o visitamos, vimos que nos fundos do pátio da casa desse senhor, chamado Mabaso – localizada na *township* vizinha, Osizweni, para onde foram deslocados há mais de 40 anos – as lápides resistiam mais do que o velho homem à passagem do tempo, esperando o desenlace do processo de restituição a que a família postulava.

Depois de findo o *apartheid*, os túmulos transformaram-se em documentos, em índices da ancestralidade das famílias na região das fazendas de onde foram expulsas, o que também indicava, na maioria das vezes, a propriedade de uma terra que lhes fora usurpada (Peirano, 2006). Com o fim do *apartheid*, todo um sistema – em que à legislação que propiciava uma relação de exploração violenta se somavam acordos tácitos aparentemente amistosos entre brancos e negros acerca da possibilidade de realização das cerimônias funerárias – começou a ruir. Os fazendeiros brancos não querem mais permitir os enterros ou qualquer outra cerimônia. Alguns, por pertencerem a recentes gerações, dizem sentirem-se sem lugar na nova África do Sul. Outros, normalmente novos proprietários, por vezes vindos de países estrangeiros, como Zimbábue, por não quererem ter qualquer relação de caráter amistoso ou clientelista com os trabalhadores da fazenda que adquiriram.

Já Mangaliso recordava eventos envolvendo morte e enterros por causa dos quais se via às voltas, naquele preciso momento, com um ritual muito delicado. Em 1999, sua amada esposa Sesi falecera em um acidente de *van*. Desde então ele passou por diversas rupturas em relação à vida que levava ao lado da esposa: deixou de trabalhar em empregos urbanos (ele próprio dirigira táxis), deixou de morar

nas *townships* de Thokosa e Madadeni, mudando-se com suas crianças para Ingogo, área rural onde seu pai nascera. Ele recordava o mal-estar que sentira no dia do falecimento de sua esposa: eles deveriam ter viajado juntos para Johanesburgo, mas ele se atrasou por causa de algum evento político como representante dos *farm dwellers*. Sua angústia foi crescendo, sem que ele soubesse o motivo. Apenas quando recebeu um telefonema, avisando da nefasta notícia, pôde dar um nome ao sentimento que o torturava. Naquela ocasião, como acontece atualmente em todo o país, após a morte, o corpo aguarda nas casas funerárias especializadas, normalmente até a sexta-feira seguinte ao falecimento, quando começa o velório propriamente dito: a noite de vigília seguida do enterro no sábado e das celebrações ao longo do fim de semana.[10]

No final de 2006, um vizinho de Mangaliso veio lhe dizer que tinha recebido Sesi em sonhos. Neles, ela lhe dizia que o tempo de espera e o procedimento do enterro não foram suficientes para conduzi-la de seu local de morte ao seu devido lugar.[11] Embora seu corpo estivesse junto dos restos mortais dos parentes de Mangaliso – apesar de todas as retaliações dos fazendeiros donos da terra onde ficam suas casas e curral – ela vagava em um entre-mundo, razão pela qual, ainda que passados vários anos, continuava inquieta. Mangaliso precisava, portanto, reconduzir, por meio de um ritual preciso, sua esposa "de volta a casa".

Sibongile passou a recordar com alegria a sua infância na fazenda de seu pai: quando um toque específico do sino anunciava o falecimento de algum morador da aldeia, todos eram dispensados do trabalho na roça e as crianças não precisavam ir à escola. Um marceneiro do povoado construía um caixão rústico, pois naquela época já se faziam enterros em ataúdes de madeira. Os vizinhos preparavam comida para a família em luto que, em troca, retribuía oferecendo chá às condolências de amigos e parentes.

Segundo Mangaliso e Sibongile, hoje os funerais se tornaram um negócio capitalista na África do Sul. Qualquer um pode perceber a forte presença da morte na vida local. Basta abrir um jornal e contar o número de anúncios nos classificados oferecendo venda ou aluguel de tendas e todos os demais apetrechos necessários à realização das cerimônias dos finais de semana, ou ainda as inúmeras ofertas de seguros funerários que apelam – por vezes de forma mórbida, por vezes de forma divertida – para que as pessoas sejam previdentes, que não sejam "pegas de surpresa".

A justificativa comum para que se espere, hoje em dia, este tempo de uma semana para velar e enterrar um defunto diz respeito à importância da presença de amigos e parentes no funeral. Quem morre, mesmo que não se torne um ancestral, precisa ser recebido pelos ancestrais. Assim como os ancestrais podem ter um papel benfazejo na vida dos vivos, também podem ter na vida daqueles que falecem. E o

contrário pode igualmente acontecer. Além dos mortos, os vivos que comparecem ao funeral – levando seus presentes, como cobertores e esteiras para a família, ou contribuindo com alimento para cozinhar ou algum dinheiro para as despesas – podem ajudar no percurso *post mortem* da pessoa falecida, tanto no dia do enterro quanto nos rituais que se seguem. Em outros casos, o mau procedimento dos vivos – seja por negligência ou por decisão deliberada – pode resultar em um processo degenerativo que atinge vivos e mortos, os familiares e os ancestrais. Diante de tão delicadas artimanhas do destino, é preferível não ousar e esperar o tempo que for necessário para que o maior número possível de pessoas compareça aos funerais e que todos os procedimentos rituais indispensáveis sejam devidamente cumpridos.

A diáspora interna, que se desenrolou ao longo do período do *apartheid*, desfez o mundo idílico do qual se recordava Sibongile. Os parentes e vizinhos não moram mais na mesma aldeia. Já não é possível construir os caixões com as próprias mãos. Tampouco lhes é permitido enterrar seus parentes no solo onde viviam. Entretanto, para Sibongile, o pior de tudo isso é que ao longo da espera – pela chegada dos parentes, pelos recursos para pagar as despesas funerárias, pela autorização do fazendeiro para deixar que o corpo seja depositado no mesmo sítio onde jazem os outros falecidos – *as lágrimas secam*. A esta constatação Mangaliso acrescenta sua preocupação primordial: a espera e os traslados podem confundir a pessoa morta em sua condução a casa e, consequentemente, confundir os vivos, que acabam acreditando que tanto o enterro no solo quanto a condução da pessoa morta a casa aconteceram de modo preciso.

Após a morte de sua esposa, Mangaliso se dedicou ao LPM com afinco. Ainda assim, apesar de todo o seu envolvimento e feitos heróicos, não se considerava satisfeito. Havia problemas em sua vida – sobretudo sob a forma de inveja – que o atormentavam. Naqueles dias, na conversa com seu vizinho, ao localizar a possível fonte de sua intranquilidade na falta de quietude vivida por sua esposa, Mangaliso parecia mais esperançoso: se ela descansasse em paz, talvez ele também voltasse a ter alívio para os seus males. Por isso mobilizou todos os recursos possíveis para o ritual: pediu emprestado o carro de um primo próspero para ir ao local do enterro, abateu uma cabra, em suma, cumpriu suas obrigações, sem saber que apenas anos mais tarde, em 2010, quando teria sua fazenda restituída, realizaria o ritual que definitivamente traria sua esposa de volta ao lar.

A morte marcava a vida pessoal e o cotidiano de inúmeros outros militantes do LPM, como Mangaliso, e de *restitution claimants,* como o senhor Mabaso e a senhora Sibongile. Em função de tal presença e dessa constante reflexão, a atuação de movimentos sociais, como aquele liderado por Mangaliso no que concerne ao direito aos funerais, deve ser entendida como índice da nítida consciência que têm todos

aqueles que lutam pelo direito de dispor da terra onde residiram seus ancestrais – terra esta que lhes foi usurpada de forma autoritária e violenta – sobre a tragédia que pode emergir de um funeral mal conduzido.

Uma das ações de maior repercussão midiática do movimento, relacionada a este tema, e exemplar da imbricação da luta política de vivos e mortos, ocorrera há uns poucos anos, em outubro de 2006. Naquela altura, os membros do movimento ajudaram a restituir o corpo de uma jovem ao local de enterro de seus ancestrais. A exumação do cadáver de Gertrude Zondi do cemitério na *township* e sua recondução às tumbas tradicionais representaram uma vitória do movimento contra a recusa do fazendeiro. Gertrude havia morrido depois de findo o *apartheid* – quando o fazendeiro branco se recusou a aceitar a cerimônia – sua causa tendo sido ganha, então, na justiça. Olhando as imagens de arquivo do enterro de Zondi, era inevitável pensar em muitos dos enterros a que fomos, em praticamente todos os sábados ao longo de nosso trabalho de campo, especialmente nos anos de 2007 e 2008. Obviamente, como nem todos os enterros que acontecem aos sábados transformam-se em palcos de manifestações políticas, farei uma breve exposição de quatro casos distintos por nós presenciados: o do senhor Khubeka, o da jovem Doris, o da jovem Nomusa e o do senhor Khunene. Cada um desses eventos aponta para um importante aspecto da configuração atual de um sentido para o direito a terra na África do Sul.

O enterro de Khubeka

Khubeka era um primo de Mangaliso e, como ele, na época, tinha também em torno de 50 anos. Viviam próximos, na cidade rural de Ingogo. Diferentemente de Mangaliso, seu primo continuara no negócio do *taxi*. Ao contrário daqueles que aguardam o desenrolar dos processos de restituição de terras, o falecido Khubeka conseguira comprar do fazendeiro branco parte das terras que um dia pertenceram à sua família, na zona rural de Ingogo. Na fazenda vivia sua primeira esposa. Era ali que ele criava seu gado, que vimos ser tangido para lá e para cá durante seu funeral.

Aquele foi sem dúvida o enterro mais suntuoso que presenciamos. A família contratou uma empresa funerária especializada, chamada Doves. Havia duas tendas montadas: uma capaz de abrigar 100 pessoas, onde ocorrera a vigília na noite anterior; outra para mais de 1.000 pessoas, onde aconteceram as homenagens ao corpo presente. Estava por lá gente de toda procedência. O espectro dos tipos que prestavam condolências dava conta da amplidão de relações de Khubeka em vida: os amigos da cooperativa de *taxi*, o fazendeiro branco que lhe vendera a terra e que, além disso, havia lhe pedido um empréstimo para se livrar da bancarrota, os parentes da roça, os parentes da *township*, a esposa da roça, as esposas mais jovens

da *township*, a par dos carros modernos e luxuosos, das bicicletas enferrujadas e dos calçados gastos e sujos da poeira das estradas. Os discursos, como costumam ser, enalteciam as qualidades daquele homem que se fora de forma tão repentina – após ter sofrido um ataque cardíaco. Os discursos oficiais das autoridades da igreja presente (anglicana / metodista) eram do mesmo teor.

Mangaliso trabalhou incessantemente neste dia como Mestre de Cerimônias. Ele, que costuma ser auxiliado em tarefas logísticas por outros companheiros ou por seus filhos e filhas, naquele dia viu-se às voltas com todos os detalhes e problemas prosaicos: desde as cadeiras e os lugares corretos para acomodar os que chegavam até o que se ia comer após o enterro. Aquela cerimônia era uma a mais na constituição de Mangaliso como pessoa mais velha, normalmente responsável pelo bom andamento dos rituais.

A despeito da solvência econômica do primo de Mangaliso, seu enterro igualmente tardou a acontecer porque havia a necessidade de estarem presentes todos os parentes e amigos distantes que, por distintas razões, não poderiam se deslocar para assistir ao seu funeral no momento imediato ao de sua morte, como costumava acontecer na infância da senhora Sibongile. Repetindo e pensando sobre sua teoria, toda aquela pompa não garantiu que sequer uma lágrima fosse derramada. A não ser as de Mangaliso, que em seu discurso de despedida experimentou a mesma emoção que vimos arrebatá-lo nos enterros promovidos com a intervenção política do LPM. As suas lágrimas, que até então assumíramos como militantes, nos diziam de sua tristeza com a perda, a despeito do destino quase certo de seu primo: tornar-se um ancestral, em outras palavras, tornar-se um morto que vive, com o qual sempre se pode contar.

O enterro de Doris

Doris Dlamini era uma jovem de quase 30 anos, solteira, mãe de uma criança. Ela trabalhara em uma granja de frangos até o momento em que sucumbiu à "doença". Embora algumas pessoas aventassem a possibilidade de "a doença" ser decorrente de HIV/Aids, ninguém ousava declarar publicamente sua apreciação (Fassin, 2007; Kis, 2007). O caso de Doris mobilizava os sentimentos coletivos por outra razão: o fazendeiro dono das terras onde ela vivia com seus pais proibira o seu enterro. Ainda que na época de sua morte seus pais trabalhassem para o fazendeiro, o dono das terras havia se manifestado contrário ao funeral em seus domínios porque não tinha mais obrigações para com Doris, já que ela "abandonara" seu posto de trabalho quando caiu enferma.

O caso se passou em Lions River, uma localidade próxima à cidade onde o LPM tinha sua principal base de atuação e, então, seu escritório central.[12] O enterro

de Doris transformou-se rapidamente em uma bandeira. Os apoiadores do movimento encabeçaram uma discussão pública, com debates na rádio local contra o Departamento de *Land Affairs*. Nos jornais, diariamente, eram publicadas notícias sobre o desenrolar das negociações. A situação era bastante tensa e, após um acordo firmado na Justiça, a partir da intervenção também do governo local, foi garantido o enterro de Doris. Desconfiados desse desenlace a favor da família Dlamini, os membros do LPM decidiram convocar seus militantes para comparecerem ao enterro. Dizia-se àquela altura que o enterro aconteceria, mesmo que à força, ou seja, mesmo com enfrentamentos entre os *farm dwellers* e a polícia.

No dia do enterro, um sábado, o clima era de euforia e tensão. Os carros precisavam passar em frente à sede da fazenda onde morava o fazendeiro branco e cruzar uma ponte, atravessando em seguida uma estrada em péssimas condições para chegar ao conjunto de casas de adobe da família Dlamini. Em frente às choupanas de barro, muitos carros da polícia indicavam o espírito da negociação que se travara até aquele ponto. Outros veículos de órgãos oficiais do governo também sugeriam a dimensão "política" para a qual a morte de Doris se encaminhara.

Uma tenda – capaz de abrigar 100 pessoas – estava armada ao lado das casas de pau-a-pique. Ali em frente, os homens cavavam a sepultura. A proximidade entre casas, tenda e sepultura deixavam pouco espaço para a circulação, indicando o exíguo espaço que os Dlamini dispunham para a realização da cerimônia

Somei-me às mulheres, que, dentro da casa redonda, velavam o corpo de Dóris, enquanto Marcelo Rosa observava a movimentação dos que haviam ficado do lado de fora, em sua maioria, membros do LPM. O som vindo do megafone, com palavras de ordem e cantos políticos dos tempos de *struggle*, isto é, dos tempos das manifestações contra o *apartheid*, penetrava o interior da casa redonda, onde se entoavam cânticos fúnebres, tornando a ocasião ainda mais pungente.

Depois que todos os líderes religiosos adentraram a casa redonda, as últimas palavras sagradas foram lidas. O caixão foi encaminhado dali para a casa onde Doris vivia. O que à primeira vista parecia ser sua despedida era bem mais sua introdução no mundo dos mortos que vivem. Naquele curto itinerário, uma pequena procissão de parentes vivos seguia comunicando aos ancestrais quem era a Doris que eles iriam receber. Logo em seguida, o caixão foi depositado no interior da grande tenda. Atrás do caixão, uma mesa dava lugar às autoridades. O próprio ministro regional dos *Land Affairs* estava presente, indicando a importância capital daquele evento. Os depoimentos de louvor à falecida eram intercalados por cantos entoados preponderantemente pelas mulheres das irmandades religiosas presentes.

Aos poucos, os líderes políticos foram tomando a palavra. Era notável a diferença de tom entre uma e outra fala, entre o depoimento familiar dos que

conheciam Doris e o daqueles que transformaram a jovem morta em um símbolo da contemporânea *land struggle* na África do Sul. Encerradas as manifestações verbais, o corpo de Doris foi conduzido em cortejo para o lugar de seu sepultamento. À beira da sepultura, mais uma vez, misturaram-se as vozes de protesto com as palavras ora amenas, ora efusivas dos líderes religiosos que zelavam pela condução de Doris para junto de seus ancestrais. Quando a sepultura já estava coberta, começou a função do almoço. Alguns comiam os alimentos preparados pelas mulheres para o público comum. Outros, em sua maioria homens da família, foram agraciados com pedaços de carne de gado assada, vinda de um dos animais abatidos para a ocasião.

Os frutos políticos do enterro seriam colhidos na semana seguinte. Um dos jornalistas presentes publicou uma matéria dizendo que os manifestantes do LPM conclamavam a multidão por meio de diversos gritos beligerantes – dentre esses: "Viva Mugabe! Viva!" e "morte ao fazendeiro", "fazendeiros são cães".[13] A AFRA, organização não governamental que orientava as ações do movimento e que por esta razão angariava e administrava uma considerável soma de recursos financeiros, ficou apreensiva com a notícia, publicando imediatamente na imprensa local uma nota de esclarecimento, retratando-se pelo incidente. Como consequência, os companheiros que entoaram os cantos de guerra foram devidamente punidos por seus feitos estranhos ao espírito de conciliação que se tenta construir a todo custo na África do Sul desde o fim do *apartheid*.

O enterro de Nomusa

Embora o enterro de Doris tenha reanimado o espírito das lutas políticas dentro do LPM, a repercussão negativa da beligerância dos ativistas gerou uma espécie de cisão no grupo. Nomusa faleceu nesse período. Ela era igualmente jovem, solteira, mãe de uma menina de 10 anos ou menos. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que tinha um "perfil" muito próximo ao de Doris. Nomusa trabalhava como agente comunitária de saúde e deixou seu trabalho quando "a doença" lhe tirou as forças. A jovem atuava em uma região de *plantation* de cana-de-açúcar, conhecida pelos abusos cometidos pelos fazendeiros locais contra os trabalhadores negros (área de indústrias importantes, como a Ndlovu). Ela vivia com seus pais em um *compound* para trabalhadores em uma dessas fazendas. Todos os membros de sua família trabalhavam nas lavouras de cana, à exceção dela. Por esta razão, o fazendeiro não permitiu que o corpo de Nomusa fosse enterrado em seus domínios.

O caso assemelhava-se muito ao de Doris: em ambos o ESTA não ampara quem falece e não trabalha para o fazendeiro, que está assim legalmente respaldado quando recusa a realização do funeral em suas terras. No entanto, desta feita, sem o envolvimento ativo dos empregados da AFRA (que no caso de Doris movimen-

taram a imprensa, gerando debates com os líderes do governo), os militantes do movimento ficaram abandonados à própria sorte. Vela, nosso amigo, morador da região e líder jovem do LPM, viu-se boicotado. Todos os seus pedidos de ajuda feitos à AFRA foram negados. Não havia recursos para o funeral. Sequer camisetas vermelhas, armazenadas na sede da ONG, foram a eles doadas para vestir as pessoas que comparecessem ao enterro.

Ainda assim, nosso amigo não se deixou esmorecer pelos empecilhos que surgiam de todos os lados. Conseguiu reunir o dinheiro necessário para alugar uma *van* que serviria para transportar alguns companheiros vindos de longe. A família encarregou-se do aluguel da tenda, da comida para todos – no dia da vigília e no dia do enterro. Vela conseguiu ainda estar com a oficial do departamento de *land affairs* e garantir o direito de enterrar Nomusa, a despeito das ameaças feitas pelo fazendeiro. Mesmo com tudo orquestrado, Vela estava apreensivo: de que adiantaria tamanha mobilização se aquele enterro não teria qualquer repercussão? Se aquele enterro não se transformaria em mais uma das bandeiras de luta do LPM? Para Vela, a oportunidade de angariar a simpatia e o engajamento de sua vizinhança estava sendo desperdiçada. Os moradores da região há muito desconfiavam da atuação do movimento, inquirindo-o sempre: "o que há de tão especial com vocês do LPM, que vão a tantos encontros, viajam para lá e para cá e nunca trazem qualquer benefício para a nossa região?".

Quando chegamos, nós não vimos nenhum vestígio de que um enterro aconteceria por ali. Mesmo Mangaliso ficou desolado com a situação. Vela estava no meio da mata, cavando junto com outros homens a cova onde Nomusa seria enterrada. O fazendeiro circulava com sua 4x4, procurando amedrontá-los. Meia dúzia de mulheres se somava à silenciosa mãe em luto, sob a tenda pequenina, ao lado do caixão de Nomusa. Vela havia estendido uma bandeira do LPM junto à lona da tenda, próximo ao caixão.

Thandi, uma jovem mulher que seria a mestre de cerimônias, aguardava a nossa chegada. Vestida com seu uniforme de trabalho na lavoura, em breve passaria por uma transformação em suas vestes e em sua voz: entoando cantos e conclamando os presentes, que se fizeram muitos ao longo do dia, a se despedirem de Nomusa com palavras amigas.

Mangaliso perguntou-me o que fazer com as bandeiras do movimento que trouxera. Sentia-se constrangido. Sugeri a ele que as estendesse no varal das roupas: uma bandeira do MST e outra do movimento camponês do Moçambique – índices das mencionadas andanças pelo mundo. Aos poucos, talvez mais de cem pessoas apareceram. No meio delas, as bandeiras adquiriram uma força impressionante, sendo empunhadas pelas jovens amigas da falecida, ao longo da plantação de

cana-de-açúcar, em direção à matinha onde Nomusa descansaria junto dos seus. Em nosso retorno do local do enterro fomos brindados com um almoço.

Vela estava radiante. Mangaliso, surpreso. Para os dois, sobretudo para o último, que já tinha visto de tudo nesta vida, a luta (*struggle*) transformara-se em uma sequência de eventos grandiosos, intercaladas por momentos ordinários, aos quais já não davam mais tanta importância. Quando chegamos ao Brasil, recebemos um e-mail de Vela, dizendo que a comunidade tinha se animado com aquele feito – ao contrário do que todos nós supúnhamos – mesmo sem mídia, mesmo sem camisetas, aquele enterro teve sua repercussão. Ao sairmos do enterro, Thandi nos disse que a polícia estivera ali, com a intenção de reprimi-los, por ordem do fazendeiro. Os oficiais, ao ouvirem que o LPM estava por ali, deram marcha à ré. Teriam dito: "com esses caras, nós não nos metemos". O LPM era mais que os dois líderes ali reunidos e de fato oferecia algo às pessoas ao se fazer presente na cabeça de muita gente – inclusive na dos policiais. Porém, dado o sucesso do funeral, não seriam os membros do LPM os únicos a colherem os louros naquele dia. A mobilização dos vivos não seria a mesma sem a presença e a atuação dos mortos.

Lições de Gracie

Quando voltamos, em 2008, para mais uma temporada de trabalho de campo na África do Sul, nós nos deparamos com um documento que trazia estampada uma de nossas fotografias, feita durante o enterro em Lions River no ano anterior. Naquela ocasião, como dito, ações orquestradas pelo LPM e pela AFRA levaram o Estado a garantir que uma jovem negra fosse enterrada nas terras de um fazendeiro branco, na qual os pais dela trabalhavam e viviam. A publicação – uma espécie de dobradura – trazia ainda outra história que nos era muito cara. Nossa amiga Sibongile Mbatha narrava sua incessante e até então inócua luta para reaver as terras que foram usurpadas de sua família em 1972. As matérias sobre o funeral e sobre a luta da senhora Mbatha eram dois dos principais eventos que haviam marcado nossa pesquisa no ano anterior.[14] Em ambos os casos, nossos amigos se opunham a fazendeiros brancos, tendo o Estado como árbitro da contenda. O texto do boletim da AFRA deixava claro que os funerais que discutíamos em nosso trabalho eram *lugares-eventos* de suma importância também para nossos anfitriões (Daniel, 1996; Borges, 2004).[15] Ao mesmo tempo, entretanto, sentíamos certa apreensão ao perceber que aparentemente não teriam acontecido, ao longo do ano em que estivemos afastados, outras mobilizações de igual teor.

Esta primeira impressão não demorou a se desfazer. Thabo Manyathi, nosso amigo que trabalha na AFRA, convidou-nos para uma conversa que uma deputada do ANC (Barbara Thomson) teria com a comunidade, em Dannhauser. Ao explicar-

nos o objetivo da discussão, comentou com ironia que ela iria até lá para "descobrir o que já sabia" a respeito dos embates entre fazendeiros brancos e *farm dwellers* negros na região. Este encontro transcorreu de maneira similar a muitos outros que acompanhamos em diversas ocasiões: uma mesa composta por autoridades foi colocada à frente de um pequeno auditório formado por moradores de fazendas que se dirigiram ao centro da cidade para expor suas demandas às autoridades competentes. Os membros da comunidade endereçavam à deputada (do ANC, Congresso Nacional Africano) e à prefeita (do IFP, Inkhata Freedom Party) seus comentários e reivindicações.[16] Elas e outros políticos locais respondiam às questões de forma evasiva, tentando contemporizar e afirmando que, como membros do Parlamento ou do Executivo, precisavam governar para todos, ou seja, não podiam assumir explicitamente uma militância contrária aos fazendeiros brancos.

Para desespero dos presentes, foi levantada a hipótese de se fazer outro encontro, conclamando os fazendeiros brancos e os policiais para conversarem com aqueles que se ressentiam de serem agredidos cotidianamente. Rapidamente os membros da comunidade conseguiram deixar claro o quanto temiam as represálias e a violência da polícia – majoritariamente negra, mas ainda controlada por policiais brancos – e dos "jagunços" dos fazendeiros (em Zulu, Mapogo), e que um encontro face a face com seus algozes estava fora de cogitação.

Os membros da comunidade narravam casos de toda sorte: fazendeiros que implantavam vastos territórios para caçadas em suas fazendas (transformadas em *game farms* ou *reserves*), sujeitando os moradores ao ataque de animais selvagens; represálias dos fazendeiros sobre o pequeno espaço ocupado pelos *farm dwellers*, como o sequestro do gado, o envenenamento do pasto ou dos cães, corte ou envenenamento da fonte de água, bloqueio de acesso aos atalhos que levam para fora das fazendas e, por causa disso, crianças deixam de ir à escola, visitas deixam de ser recebidas, casas danificadas com o passar do tempo não podem ser reparadas etc. Todas as histórias ressoavam em nossas cabeças e traziam à memória diversas situações de igual teor, vividas por outras pessoas que conhecêramos.

Havia, entretanto, um grupo um pouco maior que se destacou nesse encontro. Eles traziam à tona o caso de um falecido membro de sua família – Senhor Khunene – que morrera quando visitava familiares seus em uma *township* próxima a Bergville, outra cidade das cercanias. Seus parentes, moradores de uma fazenda em Normandien, gostariam que ele fosse enterrado neste local. O fazendeiro branco, dono da propriedade onde estavam enterrados outros membros da família, não permitira o enterro, justificando que o homem morto não mais trabalhava na fazenda. A família do falecido acreditava, no entanto, que era um direito do morto ser enterrado na fazenda do proprietário branco, porque seu parente havia trabalhado ali por mais

de 12 anos, no passado. Outra vez víamos uma assimétrica e violenta disputa entre visões de mundo e entendimentos a propósito do elo inextricável entre trabalho e moradia, tanto em vida como no *post-mortem*.

Enquanto a disputa transcorria judicialmente, o corpo do falecido jazia nas instalações de um serviço funerário privado. As pessoas estavam preocupadas com o gasto financeiro acarretado pela morosidade na definição de seu caso e também – um tema recorrente naquele verão de 2008 – com a degradação do cadáver, devido aos cortes de luz. Nas palavras dos familiares, que reclamavam para a deputada, o fazendeiro branco estava impedindo-os de retirar o corpo da funerária, temendo que a família fizesse um enterro à força. A deputada – parecendo ingenuamente bem intencionada e explicitamente legalista – perguntou-lhes se eles tinham ido até a delegacia de polícia denunciar tais abusos. Os homens responderam-lhe prontamente que os policiais em posições de comando são brancos e também proprietários de terras na região. Ela se desculpou, esclarecendo ter tomado ciência do caso e de sua gravidade apenas naquele momento.

Sipho Khumalo, uma das lideranças do LPM da cidade onde ocorria o encontro, tomou a palavra e reagiu às tentativas de conciliação propostas pelos políticos da mesa. Para ele, o enterro seria feito de qualquer jeito, mesmo que à força. Sipho não se preocupava com as ameaças de morte. Já se considerava morto, vivendo sob a mira constante dos brancos, sem ter sequer direito à água. Após sua intervenção, o burburinho tomou conta da sala. Todos queriam falar. Depois de ouvir um pouco mais, a deputada fez um telefonema para o ministro local (uma espécie de secretário de Estado, na província de Kwazulu-Natal, à frente do Department of Land Affairs/DLA). As mais de 50 pessoas que estavam presentes ficaram em absoluto silêncio para ouvir a conversa entre a deputada e o ministro, transmitida pelo recurso de viva-voz do telefone celular. O ministro usou de meios diversos para postergar a discussão. De acordo com a conversa, os casos de conflito acerca de enterros de trabalhadores negros em fazendas de brancos iam para a Justiça e era preciso esperar as sentenças. Conflitos como aquele – acerca do enterro do Senhor Khunene – não diziam respeito a um crime. Não era admissível, segundo os dois políticos, que a população cogitasse fazer justiça com as próprias mãos.

Desamparados diante de leis formuladas em uma língua e em uma linguagem que não contemplavam suas demandas por direitos, os homens e as mulheres presentes naquele encontro lastimavam que o governo os deixasse *sem sombra para descansar*. A fórmula poética com que se queixavam trazia em si o cerne de todo o dilema vivido, na medida em que o termo para sombra pode também significar esperança, em Zulu. Em suma, não havia sossego nem havia mais esperança.

No final daquela manhã, o rumor que se espalhara dizia que, a despeito da de-

cisão do magistrado (juiz), o enterro aconteceria ainda naquela semana, nem que fosse à força. Estávamos em um sábado e a previsão geral era de que a sentença deveria sair na segunda-feira e que o enterro provavelmente aconteceria na terça-feira. Infelizmente, a sentença do juiz não foi favorável à família Khunene. Abordados com questões em inglês, alguns dos depoentes se dirigiram aos seus familiares presentes na corte pedindo ajuda para responder (em Zulu) às perguntas feitas pelo juiz. Esse comportamento foi considerado na sentença como pouco confiável. Embora houvesse intérpretes no local, o magistrado afirmava em seu texto que essa atitude dos parentes do morto na corte deixava margem a dúvidas acerca da veracidade de suas declarações.

O ESTA diz explicitamente (5.5) que o dono da terra pode permitir que os *occupiers* enterrem pessoas na sua terra, mas que o ESTA em si não dá aos *occupiers* o direito de fazê-lo. No caso em questão, assim como naquele ocorrido em Lions River no ano anterior, quando da recusa do fazendeiro em permitir o enterro, um processo jurídico pode ser instaurado para decidir se as razões do fazendeiro são pertinentes ou não.

Sem o direito de enterrar o Senhor Khunene em Normandien, seus familiares marcaram o funeral para o sábado daquela semana, em uma fazenda localizada entre Ladysmith e Glencoe, todas estas cidades bastante próximas. Fomos instruídos por Sipho Khumalo sobre como chegar até lá. A fazenda era da própria família Khunene e fora uma das primeiras (por volta de 1995) a ser restituída aos antigos proprietários negros, após o fim do *apartheid*. Naquela terra sem brancos, tudo transcorreria em paz. Apesar da derrota sofrida, alguns membros do LPM da região (de Dannhauser e Newcastle) estavam presentes, já sentados sob a tenda, quando lá chegamos, no sábado que se seguiu à reunião com a deputada. Éramos os únicos brancos. Sentamos junto aos membros do LPM. Havia apenas um homem que naquele momento estava deslocado, em meio às mulheres do movimento: Sipho. Ele foi, aos poucos, nos apresentando à família do Senhor Khunene: aos homens, quando estes haviam acabado de cavar a sepultura. Ao redor do futuro túmulo, após terem terminado a cova, alguns imitavam a si próprios, fingindo estar ainda cavando a sepultura, para aparecerem nas nossas fotografias.

As mulheres estavam ao redor de uma fogueira, cozinhando para os convidados que ainda chegariam: um intenso trabalho que lhes toca nessas ocasiões. Nos funerais, as mulheres costumam ter uma postura extremamente recatada e neste dia praticamente não trocaram olhares conosco, enquanto os homens nos fizeram poucas perguntas sobre a situação dos *farm dwellers* no Brasil, um tema sempre difícil de abordar, tendo em vista as diferenças sobre a relação de privação da terra nos dois países. Sipho nos traduzia as palavras do senhor mais velho, irmão do falecido Khu-

nene: "we are under pressure". Sipho esclarecia nossa incompreensível presença aos homens ao redor da cova: eles vão escrever *Iripoti* (um relatório) sobre a situação dos sem-terra sul-africanos quando chegarem ao Brasil.

Enquanto aguardávamos o início da cerimônia, as mulheres da família permaneceram dentro da casa redonda.[17] As pessoas de fora eram facilmente percebidas, pois o conjunto de casas ficava no alto de uma colina, de onde se avistava a estrada de acesso. Depois de alguns membros da AFRA, além dos vizinhos, chegou outro grupo de militantes do LPM, mais jovens, vestindo as indefectíveis camisetas vermelhas. Eram as camisetas que nos indicavam quem, dentre os presentes, era mais próximo ao movimento. Os pastores que conduziriam parte do ritual distinguiam-se por trajarem terno e não os coloridos trajes das distintas igrejas independentes africanas (Comaroff, 1985). Fazia calor sob a tenda e muitos de nós estávamos do lado de fora, conversando. As mulheres que eram parentes próximas do falecido não se afastavam da tenda e das imediações da casa. Um carro e uma *pick-up* subiram pela estrada de terra, chegando muito perto da tenda. Do carro desceram uma senhora e alguns jovens. Na *pick-up* estava o caixão. Naquele momento, percebemos a força de nosso hábito, acostumados a velar os corpos nas casas, em vigílias que antecedem o dia do enterro. Depois de mais de um mês de conflitos com o fazendeiro, o corpo do Senhor Khunene, como não poderia deixar de ser, vinha diretamente da funerária.

Seu irmão tomou um ramo de ervas (*Impepho*) e um balde com água e aspergiu o caminho que o caixão percorreria, da porta traseira da caminhonete, passando pela tenda, até o interior da casa redonda. Aquele era um ato extremamente necessário, especialmente naquele contexto de espera e distância, para conclamar os ancestrais a participarem ativamente da cerimônia de condução do falecido à sua casa. O silêncio naquele instante foi arrebatador. Apenas os murmúrios do irmão mais velho do falecido se faziam intuir.

Quando o caixão foi retirado do carro, dois jovens encetaram o cortejo, conduzindo duas cabras que seguiam à frente do irmão do falecido (justamente o senhor com quem faláramos à beira do túmulo e que aspergira o caminho), acompanhado da senhora que acabara de chegar no carro que vinha junto à *pick-up* da funerária. O senhor seguia sussurrando uma cantilena inaudível. Quando as cabras adentraram a casa redonda, seguidas do cortejo e do caixão, escutou-se o ulular das mulheres que lá dentro estavam, outras lançaram murmúrios e prantos. Do lado de fora ouvíamos os louvores pronunciados pela família. Os pastores da igreja esperavam no lugar que lhes fora destacado sob a tenda. Já havíamos percebido certo mal-estar a respeito do tempo que os pastores tinham para permanecer na cerimônia. Por algum motivo, dava-se a entender que eles não poderiam se demorar. Depois desses

rumores, notamos que seu reproche se relacionava à tardia chegada do caixão.

Estávamos preparados para nos dirigirmos ao interior da tenda quando notamos um carro de polícia que se aproximava. A cerimônia foi interrompida. Ficamos todos amedrontados. Os homens saíram da casa redonda para falar com os policiais. Ao seu lado posicionaram-se os membros do LPM. Os policiais diziam que tinham acabado de regressar da fazenda em Normandien, para onde haviam ido ao saber que o enterro iria acontecer a despeito da decisão judicial. Chegando lá, foram informados do novo local e teriam vindo até ali para se certificarem de que estava tudo sob controle. Os policiais pareceram satisfeitos com o que viram e foram embora.

Imediatamente, os homens da família trouxeram para a entrada da tenda as cabras que há pouco haviam passado por ali.[18] Divididos em dois grupos, abateram as cabras. O primeiro, de homens um pouco mais velhos, realizou a tarefa com destreza. Neste momento, alguns jovens que assistiam ao sacrifício se dirigiram a nós, dizendo: Branco! Fotografe! Em Zulu e inglês, diziam: *Umlungu, shoot us!* Não pudemos deixar de sentir um grande mal-estar, já que *Umlungu*, além de significar branco, é também o termo usado para os fazendeiros, e que *shoot us* poderia significar também "atire em nós". Era como se eles dissessem ao mesmo tempo tanto (i) "branco, nos fotografe!"quanto (ii) "fazendeiro, atire em nós!". Estávamos com a câmera nas mãos, mas isto não deveria nos eximir de ter sempre presentes as ameaças e as agressões que aquela família vinha sofrendo, cujo ápice trágico era o enterro que acompanhávamos como mero visitantes. O segundo grupo, de homens jovens, se debateu com o complexo procedimento do abate e demorou um pouco mais a retirar a pele, os chifres, separar as partes do corpo do animal, o sangue e as vísceras. Assim que o sacrifício terminou, fomos chamados a entrar na tenda para acompanhar as orações e os poemas laudatórios de despedida.

A memória viva dos enterros que acompanháramos no ano anterior diferia absolutamente da sequência de atos que se descortinava à nossa frente. Estivéramos em enterros que celebravam a vitória dos *farm dwellers* sobre os fazendeiros brancos. A longa espera da família Khunene não tivera o mesmo desfecho. Nos casos anteriores, a atuação do LPM, chancelada ou não pela AFRA, havia transformado os funerais em cenários de inversão das condições de vida que observávamos cotidianamente nas fazendas. Durante os funerais, a família dos mortos entoava cantos, palavras de ordem e expressões laudatórias que remetiam a uma conquista – mesmo que parcial – do direito a terra, a terra dos ancestrais, assim como do direito a um tempo, a um encadeamento da história que não aprisionava os homens e as mulheres, precursores das lutas de todos que hoje estão vivos, em um passado sem retorno, isto é, em um tempo-espaço intangíveis e inacessíveis.

Comparando aquele dia com os anteriores, podíamos perceber ainda uma presença distinta, e por que não dizer paradoxal, do Estado nas diversas situações. Por um lado, o enterro transcorria em uma terra que lhes havia sido restituída por causa de uma política pública de reparação das violências sofridas durante o *apartheid*. Por outro, a sentença contrária ao desejo da família (de enterrar o Senhor Khunene na fazenda do proprietário branco, em Normandien) e a presença da polícia mostravam outra faceta do Estado pós-*apartheid*, que ainda protegia não somente a propriedade dos brancos, mas a definição branca do que significa a terra (Moyo, 2007).

Lembremos que naquela reunião com a deputada Thomson, em Dannhauser, os parentes do Senhor Khunene se perguntavam, perplexos, quais seriam as razões para que o fazendeiro branco não permitisse o enterro. Mesmo afirmando que "um morto não tira nada da terra", provavelmente sabiam que os motivos do fazendeiro não diferiam muito das razões de outros proprietários de terras brancos que se viram obrigados a acatar uma decisão da Justiça mais afeita à demanda das famílias de trabalhadores negros, tendo por fim que assentir nos enterros em suas fazendas. Os locais de enterro "desvalorizam" a propriedade. O atual ou um eventual comprador da terra é legalmente obrigado a permitir que os túmulos sejam visitados, mesmo que estabelecendo as "condições razoáveis" para tais visitas. Para os fazendeiros, os locais de enterro representam um território perturbador no interior de suas propriedades – um território que traz com ele pessoas das quais os fazendeiros tentam a todo o custo se livrar, pessoas vivas e pessoas mortas.

Se anteriormente havíamos percebido o Estado lidando com vivos e mortos, agora podíamos reconhecer que os ancestrais (*Amadlozi*, em Zulu) não são objeto de preocupação apenas de trabalhadores negros. Em outras situações havíamos nos deparado com filhos de fazendeiros ou novos compradores de fazenda que lidavam de modo violento com o convívio rotineiro com os *farm dwellers*. A violência privada tinha por objetivo – em diferentes circunstâncias que presenciamos – acabar com laços pessoais que existiram durante o período do *apartheid*, quando os negros trabalhavam basicamente em troca de um lugar para morar. Agora, em muitos casos, as relações de trabalho (escravo ou assalariado) já não mais existiam. Os *farm dwellers* que ainda residiam nas fazendas eram, na perspectiva dos proprietários, remanescentes do passado. Em sua própria visão, porém, o que buscavam era uma inscrição digna em um mundo futuro, sem que para isso precisassem voltar as costas para seu passado, para seus ancestrais.

O enterro do Senhor Khunene seguia em ritmo acelerado. Os pastores tinham hora marcada para ir embora. Mangaliso Khubeka, líder do LPM que costumava discursar de modo pungente, não comparecera àquele funeral (por conta de confli-

tos com outros membros do movimento ali reunidos e também com funcionários da AFRA). Os discursos breves e sem maiores comoções deram lugar a uma curta procissão até o local da cova, praticamente ao pé das casas. Homens da família, ao redor da cova, preparavam a sepultura: troncos, caixão, esteira, cobertor, toras de madeira. Observando a cena, pudemos perceber que seis carros de polícia haviam se aproximado do local. As pessoas que ali estavam, voltadas para a sepultura, demoraram um pouco a demonstrar que haviam percebido a chegada dos policiais.

Ao contrário do medo que se espalhara anteriormente, quando da abordagem dos primeiros policiais no início do dia, naquele momento, depois de as cabras terem sido sacrificadas e o ancestrais conclamados, aquela reiterada visita da polícia parecia imperceptível, não perturbando a sequência da cerimônia. Ninguém saiu de perto da cova. Nem tampouco os policiais dali se aproximaram. Os pastores entoaram palavras de despedida e lançaram o primeiro punhado de terra sobre a cova. Logo em seguida, os homens da família, seguidos das mulheres, deitaram terra à cova. Os mais jovens aceleravam o trabalho com a ajuda de pás. Nesse momento um coro finalmente se formou. A pequena multidão presente começou a entoar, pela primeira vez desde que havíamos chegado, cantos religiosos e, repentinamente, palavras de ordem comuns em manifestações políticas se fizeram ouvir: Abaixo a Polícia! Abaixo os fazendeiros brancos! *Umlungu* são cachorros! Eram alguns dos gritos que se ouviam ao final de cada música de protesto.

Quando a cova terminou de ser coberta e ornada com pedras e tufos de grama, todos se afastaram lentamente, parando no caminho e lavando suas mãos e ferramentas (no caso dos homens) antes de se dirigirem à tenda para a refeição. Apenas o irmão do Senhor Khunene ficou ao lado do túmulo, circunspecto, sentado na relva, por um longo lapso de tempo. Assim que ele se juntou aos demais homens que o aguardavam, um grupo se destacou e foi ter com os policiais. A justificativa da polícia para ter entrado sem autorização na propriedade dessas pessoas lembrava casos que vimos anteriormente, de fazendeiros brancos que cercavam e acorrentavam os espaços dos *farm dwellers* no interior de suas fazendas com o fim de "protegê-los" especialmente de membros de suas famílias que vinham visitá-los e incitá-los a reivindicar seus direitos a um pedaço de terra no interior da propriedade dos brancos. Como nestes últimos casos, ao invés de se reconhecerem como repressores e cerceadores do livre movimento das pessoas, os policiais que vieram ao enterro diziam que estavam ali para garantir que o enterro transcorresse tranquilamente.

Depois de servido o almoço, os convidados começaram a ir embora. Nós decidimos ficar um pouco mais e, porque esperamos, fomos abordados pela senhora que havia chegado no carro que acompanhava a *pick-up* com o corpo e que conduzira o caixão ao lado do irmão do Senhor Khunene. Sem qualquer intróito, esta

senhora, que se apresentou como Gracie, começou a nos falar que não queria que acontecesse com ela o mesmo que se passara com seu irmão.[19] Gostaria de ser enterrada na outra fazenda. Lá, seus filhos tinham nascido. Lá, alguns de seus filhos tinham sido já enterrados. Lá, sua velha mãe morava. Ela se perguntava: e quanto à minha mãe, que ainda mora lá, quando ela morrer, também não será enterrada na terra onde vive? Gracie falava em inglês conosco. Explicou-nos (sem que precisássemos interpelá-la com quaisquer perguntas) que trabalhava em Johanesburgo. Seu irmão falecera quando estava em Bergville, visitando a casa dela. O mapa de suas casas era denso: uma em Johanesburgo, outra em Bergville, além da casa madre, onde sua própria mãe residia, na fazenda de propriedade de um branco, por fim, a casa na fazenda restituída, onde acontecia o enterro.

O caso de Gracie replicava inúmeras outras histórias que ouvimos, histórias vividas por pessoas reais, histórias que as tornavam complicadas diante dos estritos sistemas classificatórios orquestrados pelo Estado sul-africano a fim de lidar com os problemas sociais herdados do *apartheid*, que insistiam em se agravar. Ela, como quase todas as pessoas adultas que conhecemos, viveu por algum tempo de sua vida em Johanesburgo. Lá obtiveram empregos e alguma fonte de rendimento. Assim como Gracie, em outras situações, as pessoas acabavam por ter também uma casa em uma *township*, além da casa no interior da fazenda de um proprietário branco. Essas três casas (nas grandes capitais, na *township*, na fazenda) remetem a eixos de orientação presentes na vida de quase todos. A casa na fazenda fala-nos dos períodos de reclusão vividos no *apartheid*, do trabalho escravo e das relações pessoalizadas com os proprietários brancos que lhes usurparam a terra a partir de uma prerrogativa garantida pelo governo sul-africano, ao longo de um século marcado por uma sequência de *acts* de expropriação voltados para o confinamento da população negra.

O emprego em Johanesburgo (ou em outra cidade central) remetia a uma experiência de pânico e alívio. Conseguir escapar das fazendas ou dos bantustões e alcançar uma *township* em Johanesburgo foi-nos sempre descrito como um jogo perigoso, como uma aventura nem sempre bem-sucedida. Afinal, buscavam trabalho em Johanesburgo sem permissão para fazê-lo. A casa na *township* assumia diversos matizes nas narrativas das pessoas que conhecemos. Lembrada como desterro ao qual foram condenadas depois de serem despejadas de suas próprias terras, a vida na *township* é igualmente vista como ocasião de acesso a bens inexistentes nas zonas rurais, como a educação, por exemplo, a qual é reconhecida, por sua vez, como flagelo e, por isso, fonte de inspiração para os *uprisings* que partiram de estudantes revoltados com o chamado ensino *bantu*, contra o aprendizado obrigatório de *afrikaans*, destinado a educar negros para exercerem profissões subalternas e

segregadas, o que é, por fim, entendido como o cadinho de maceração das forças políticas de resistência contra o *apartheid* (Dlamini, 2010).

Gracie vivia no trânsito entre uma casa e outra, entre um conjunto de relações e lembranças e outro. Quando morresse, entretanto, gostaria de ser enterrada na terra onde jaziam os corpos de seus ancestrais. A terra que lhes fora restituída remetia a um passado longínquo, a um território que lhes pertencera, mas ao qual não se reportavam cotidianamente, porque faltava àquela terra os túmulos dos ancestrais. Gracie nos explicava que seu irmão fora colhido pela morte no lugar errado. Se ele houvesse falecido na fazenda, mesmo sem mais trabalhar para o proprietário branco, teria tido alguma chance de ser enterrado perto dos demais.

Gracie terminava sua conversa conosco quando percebemos dois rapazes que passavam carregando uma bacia, plena de carne assada (das cabras sacrificadas). Durante alguns segundos cogitei o que fariam com aquela comida que não fora tocada pelos convidados, satisfeitos diante da fartura do que nos foi servido. Já éramos os últimos – não membros da família – quando decidimos ir embora. Ao descer pela relva até o local onde estavam estacionados os carros, vimos os membros do LPM da região indo embora, em um ônibus que haviam fretado. Olhamos na direção das patrulhas à nossa espreita e percebemos que todos os policiais ali parados eram negros e que naquele momento almoçavam a carne de cabra que nós víramos ser carregada pelos jovens. A despeito da distância entre o novo local de enterro que se abria naquele dia e a fazenda do branco onde jazia a maioria dos falecidos da família, havia sido por meio daquelas cabras que os ancestrais tinham tomado conhecimento do funeral, por meio delas o senhor Khunene encaminhava-se para junto dos mortos que vivem.

Nossa estupefação foi absoluta, afinal, nos muitos enterros a que fomos, aprendemos com nossos amigos que a carne assada do animal sacrificado para os ancestrais não era um alimento trivial que se oferecesse a qualquer um. Magnânimos, os familiares do Senhor Khunene davam aos seus potenciais algozes a carne do ritual que conclamara os ancestrais. Apostando mais na faceta oferenda do que na faceta veneno pertinentes quando temos em mente a ideia de *gift* cunhada por Marcel Mauss, prefiro reconhecer que a família naquele momento demonstrava a força dos que estão nas entranhas da terra.

Perplexos, soubemos dias mais tarde, em uma conversa com Mangaliso (a liderança do LPM que não comparecera ao funeral), que a polícia havia telefonado para ele no dia do enterro. Sem acreditarem que os ativistas tinham sido demovidos da ideia de fazerem o enterro à força, os policiais resolveram telefonar para o homem que é considerado a voz do LPM para obter informações. Mangaliso, por conta dos conflitos internos, não tinha notícias sobre o enterro. Entretanto, para

informar os policiais, lançou mão de sua magistral retórica: afirmou que os membros da família Khunene estariam em seu direito se resolvessem levar o enterro adiante na fazenda em Normandien, contra a decisão do magistrado. E mais, afirmou que o LPM sempre estaria ao lado dos sem-terra em tais situações. A performance de Mangaliso, mesmo à distância, mostrou-se eficaz. Os policiais, por via das dúvidas, não se afastaram do local do enterro. Quando o ônibus do LPM deixou a fazenda, um carro da polícia seguiu-o. Casualmente, fomos pelo mesmo caminho, como em uma espécie de cortejo às avessas, que se seguia ao fim daquele enterro.

Conclusões

Em boa parte da literatura contemporânea sobre a África do Sul, o lugar-comum que se estabelece julga haver um *continuum* entre as *townships* e as zonas rurais. Sabemos que muitas evidências perturbam tal afirmação. Na antropologia reconhece-se, mesmo com todas as limitações do que afirmavam os antropólogos da conhecida Escola de Manchester, que as periferias habitadas por negros no sul da África não poderiam ser excluídas do que chamamos de modernidade, devido exatamente ao modo de vida de seus habitantes, marcado pelo trabalho assalariado e pelo consumo de mercadorias e outros produtos da cadeia capitalista (Clyde Mitchell, 1966; Moore, 2006; Geschiere *et al.*, 2009). Ainda assim, a *township* se aproximaria do campo (fosse das *homelands* ou bantustões, construídas como terras tradicionais, ou de outras formas de moradia e trabalho rural, como as terras das igrejas ou os *land trusts*) por conta de um elo moral. Mesmo que o estilo de vida fosse outro, haveria um território moral comum, habitado pelos moradores de uma e de outra região. Uma formulação muito recorrente, especialmente nos textos antropológicos – e pouco criticada por nós, antropólogos – diz que os moradores de um e de outro lugar teriam "práticas e crenças" semelhantes. Não é preciso muita reflexividade para perceber que "práticas e crenças" são mais uma dessas fórmulas sintéticas por nós adotadas, de natureza assimétrica, essencialmente derrogatória.

Em textos exclusivamente ocupados com as relações ditas políticas – entendidas em termos de organizações sociais conhecidas e, portanto, legítimas, do ponto de vista sociológico – há uma passagem que se repete com frequência. Nesta cena recorrente, durante o *apartheid*, moradores negros das *townships* vão até os albergues (*hostels*) para consultar oráculos ou para encomendar a herboristas algum alívio para os seus incômodos (poções vulgarmente conhecidas como Muthi), ou mesmo para comprar cerveja tradicional. Nos albergues viviam homens da zona rural, notadamente das *homelands*, que migravam para as cidades a fim de trabalhar nas indústrias e, principalmente, nas minas. Ao buscarem contato com esses homens sem família, de presença preponderantemente sazonal na cidade, os moradores

das *townships* atravessariam o espelho sem sair do mundo urbano: acabariam por se conectar com suas raízes, com os lugares de onde foram arrancados à força. Em português diríamos: com sua terra natal. Mesmo que não tenham sequer nascido efetivamente no campo, ao fazerem contato com os moradores dos albergues, os habitantes das *townships* se aproximariam do campo, da terra, daquilo que Deborah James (1999) chama de *home*.

Na literatura sobre a África do Sul há aqueles que procuram sublinhar a orientação exclusivamente modernista e modernizadora do Estado durante o *apartheid* por meio de um modelo de confinamento espacial imposto nas *townhsips*, com suas casas conhecidas como caixas de fósforo, sua arquitetura similar àquela dos conjuntos habitacionais brasileiros e enterros em cemitérios (Ferguson, 2006; Huchzermeyer, 2004). Para outros autores, como Ntsebeza (2007), os planos de assepsia moral e obliteração dos valores do campo conviviam lado a lado com investimentos ideológicos por parte do governo do *apartheid* (em presumido conluio com os chamados chefes tradicionais) para que as "práticas e crenças" tradicionais fossem mantidas. Segundo Mamdani, outro que advoga na mesma direção, este era visto como um modo eficaz de manter a população negra a uma razoável distância e, na percepção deste autor, com "atraso" em relação aos brancos e aos chefes tradicionais (Rosa, 2009).

Ainda hoje muitos cientistas sociais lançam mão deste último modelo de análise e crítica, identificando nas "práticas e crenças" tradicionais um sinal de alienação política. Para essa literatura, que localmente recebe a alcunha de liberal, a democracia que existe não seria mais do que uma ditadura travestida (Bond, 2006). Em resumo, a bibliografia ocupa posições polares nesse debate, ora afirmando que o Estado fomentava esse "tradicionalismo", ora vendo na resistência dos moradores uma evidência de que o Estado procurava romper uma associação – recorrente na literatura antropológica – que estabelecia a terra como lugar de repouso dos ancestrais, que vinham a se tornar ativos em ocasiões especiais (Kuper, 1972). Em nenhum dos dois casos, entretanto, reflete-se seriamente sobre a agência dos ancestrais da forma que é percebida pelos vivos.

O julgamento apressado e a opção por uma ou outra narrativa ora se eximem de refletir sobre a captura estatal promovida pelo projeto e pela ideologia modernistas do *apartheid,* ora sobre a presença efetiva dos ancestrais no tempo presente. Nossa experiência de campo com os funerais nos coloca, entretanto, diante da outra face desta moeda: um Estado que, ao reconhecer a existência de ancestrais, torna possível que o valor da terra não se restrinja ao seu caráter de propriedade produtiva, mas de *propriedade intelectual*.

Reflexões como as de Mignolo (1995) nos convocam a constatar a violenta

construção histórica de um entendimento da terra como superfície plana, extensa, finita, cartografável e legalmente imperscrutável aos que não detenham mapas ou títulos de propriedade. Outras, como as de Haraway (1997), nos lembram o olho-lente mecânico que mira o planeta desde um satélite e fabrica a esfera azul que paira finita e "apropriável" no infinito do espaço sideral. A consciência da histórica construção, seja da imagem da terra finita – plana ou esférica – seja como recurso a ser apropriado, não nos torna imunes a essas acepções (Stengers, 2009). Não raro nos deixamos levar por tais definições quando tentamos conhecer outras maneiras de dar sentido ao conceito de propriedade (Strathern, 2008). A relação distinta que nossos anfitriões estabelecem com a terra indica a possibilidade de constituição de um espaço e de um tempo talvez mais próximos do que nós entenderíamos como um fractal, muito distantes das noções euclidianas ou cartesianas das quais dispomos para refletir sobre a extensão de nosso horizonte e a profundidade de nossa história (Wagner, 1991). Na ótica das pessoas que conhecemos, a terra não parece ser meramente plana, tridimensional ou circular. A terra é o que se conhece da terra e, por isso, trata-se de um bem precioso. E é esta definição que tanto antropólogos quanto quaisquer outros precisam aprender.

Na África do Sul que conhecemos, os funerais têm um papel fundamental que não diz respeito apenas aos valores da tradição. Ao contrário das críticas daqueles que veem no presente apenas uma reedição do passado, dos valores louvados ou considerados atrasados da tradição, as lutas contemporâneas não indicam que as pessoas continuam apenas subjugadas pelos seus ancestrais (como teria supostamente ocorrido desde tempos imemoriáveis). Funerais feitos à força, isto é, a despeito da recusa do proprietário, podem ser abordados por vias distintas, porém igualmente verdadeiras. Por um lado, são palcos de manifestações políticas. Por outro, são também ocasiões para se abrirem os canais de diálogos com os ancestrais. A luta pelo direito ao enterro – que congrega jovens e velhos, homens e mulheres, do campo e da cidade – reúne também ancestrais e seus descendentes vivos, revelando-nos o quanto ainda há para aprender com aqueles que jazem sob a terra e que viveram na pele (negra) experiências que, apesar da reconciliação, não se deixam facilmente esquecer.

Retomando as ideias de Sibongile Mbatha, por serem os funerais ocasiões sagradas, não é possível negar o direito ao enterro. Não é possível aceitar que o corpo defunto aguarde seu repouso enquanto uma decisão judicial vai sendo postergada e postergada. Nessa demora, as lágrimas dos vivos secam, a tristeza pela perda do ente querido se vai antes mesmo que os ancestrais sejam comunicados daquela morte. Amedrontadas e sem poder, as pessoas vivas podem deixar de se comunicar com os ancestrais. Os últimos já não tomariam mais conhecimento do que sucede

com os vivos e estes já não mais entrariam em contato com o que viveram seus velhos parentes.

O maior medo da Senhora Mbatha não é dos fazendeiros brancos, da política ou da polícia, seu maior medo é que aqueles que nasçam na África do Sul de hoje – democrática, a despeito das controvérsias – não tenham mais como saber que um dia houve algo como o *apartheid*. Não somente o *apartheid* como máquina de Estado racista que segregou os negros – esta face do regime está documentada, encontra-se nos museus, nas etnografias – mas também o que não se registrou, porque não existem meios de fazê-lo: *o abandono dos mortos*, que ficaram para trás, em cada terra de onde os negros foram expulsos (Lubkemann, 2002). Do que não se tem registro são os sem-número de trabalhos rituais, constantemente promovidos por todas as pessoas removidas à força, para que seus ancestrais ficassem a par das atrocidades que eram cometidas contra os vivos, ficassem sabendo do paradeiro da família a cada nova investida do projeto segregacionista.

Túmulos que não puderam mais ser visitados, ancestrais que não foram mais invocados dizem muito do que foi o despejo que Sibongile viveu quando era ainda jovem. Embora sua condição financeira seja muito boa, não é por um mero capricho que Sibongile luta até hoje para recuperar a fazenda de seu pai. Ela quer ser enterrada junto dos que lá estão, para que seus filhos percebam a diferença entre o seu funeral e o daqueles que morrem e são depositados em um cemitério feito de linhas retas como uma *township*, onde os perigos são vários, em especial o perigo que, entre o túmulo e a casa, o morto que vive não seja conduzido adequadamente, correndo assim o risco de perder-se, de nunca regressar ao seu lar. O que lhe parece mais importante é que ela possa ter para sempre a idade da terra, por esta razão podendo ser invocada, junto com os demais ancestrais, para orientar os caminhos dos vivos. Sibongile Mbatha quer ter a fazenda de seu pai de volta porque, assim entendemos, deseja voltar para sua casa de fato, que não é aquela na *township*, no interior de uma fazenda de brancos ou em um bairro de classe média, mas a morada que existe no interior da terra, junto aos ancestrais.

Recebido em 03 de agosto de 2011
Aceito em 12 de outubro de 2011

Antonádia Borges é professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e Pesquisadora do CNPq. Volta sua atenção para dois cenários: as cidades ao redor de Brasília, construídas para a população trabalhadora e os espaços sul-africanos no pós-apartheid. Tem interesse pelo controle estatal do espaço e do tempo cotidiano e pela conseqüente imputação violenta de linearidades, a que por vezes também sucumbe quem faz antropologia.

Notas

1. A pesquisa que sustenta este artigo contou com apoio do CNPq e da Fundação Ford para sua realização. Além disso, tendo em vista que o presente texto nasce de uma pesquisa colaborativa, reunindo reflexões construídas ao longo de vários anos, agradeço imensamente a quem me recebeu na África do Sul, assim como a colegas que em diversas ocasiões comigo discutiram os argumentos aqui esboçados. Correndo o risco de cometer injustiças, menciono minhas colegas Christine Chaves, Cristina Patriota, Lia Machado, Mariza Peirano e Soraya Fleischer. Apresentado em versões parciais em eventos diversos como comunicação oral, este texto se enriqueceu com os debates promovidos por Lygia Sigaud (*in memoriam*), Antónia Lima, Diana Milstein, Emilia Pietrafesa, Mabel Grimberg, Mónica Cejas, Roberto Romero e Sophie Oldfield, dentre outras pessoas. Esclareço ainda que opto por usar o plural, ao invés de narrar em primeira pessoa, pois considero meu trabalho tributário das contribuições de um grupo de estudantes-pesquisadores (Aina Azevedo, Fabrício Mello, Joyce Gotlib, Maira Vale e Paula Monteiro) e, muito especialmente, de Marcelo Rosa, com quem dividi em quase todos os momentos essa experiência de pesquisa na África do Sul. Sem querer implicá-los, reconheço aqui sua inegável contribuição para meu trabalho.

2. Esta periodização foi em grande parte extraída do trabalho de Paula Pereira Monteiro (2010), socióloga que viajou conosco à África do Sul no verão de 2009 como assistente de pesquisa.

3. Sigaud (1979), em sua pesquisa sobre os trabalhadores da cana, expõe um processo análogo. No caso pernambucano, a emergência da usina se faz em concomitância com a conquista dos direitos trabalhistas alcançados por meio de duras greves e outras batalhas políticas dos trabalhadores. Como retaliação, os proprietários dos engenhos e das usinas decidem expulsar os chamados moradores do entorno das fazendas. A muitos dos homens e das mulheres que Lygia conhecia há anos custava dizer que estavam sendo expulsos. Normalmente afirmavam que iam embora por "vontade própria", porque a relação com o proprietário já não era mais respeitosa como o fora em outros tempos.

4. Embora a legislação segregacionista fosse extensiva a todos, eram especialmente os homens migrantes que experimentavam a voracidade policial pelos documentos que comprovassem que não se moviam clandestinamente de uma área a outra. As mulheres, mais reclusas, por lhes ser permitido um espectro ainda menos amplo de atividades laborais, resistiram à obrigatoriedade dos "passes" durante toda a primeira metade do século. O ápice de sua luta foi a notória marcha sobre Pretória em 1956 (Cejas, 2003).

5. A literatura não deixa de notar que as orientações que criaram as *townships* (conjuntos habitacionais segregados para abrigar a força de trabalho de não brancos) e os bantustões (como territórios "independentes", organizados a partir dos chamados "costumes nativos") tiveram um duplo e perverso efeito para a população negra: tanto excluíam os negros da cidadania sul-africana quanto transformavam em migrantes todos os trabalhadores negros que circulassem em terras sul-africanas, exigindo-lhes vistos, passaportes e demarcando violentamente seus

espaços e tempos de permanência nos territórios do país branco (Hart, 2002:68 *et passim*).

6. Essa experiência, recorrentemente lembrada em tom de anedota, faz menção aos *act*s de 1975, que estabeleciam 30 anos como teto para uma família permanecer em uma casa, seguido do *act* de 1978, que mencionava um contrato de 99 anos para a ocupação da casa, por fim substituído por um *act* que, em 1981, previa a ocupação "perpétua" da residência urbana.

7. Em inglês sul-africano usa-se a palavra "taxi" para se referir a *vans* ou micro-ônibus.

8. Normalmente, o local dos túmulos não é de fácil reconhecimento para uma pessoa desavisada: um montículo de terra, coberto por pedras e relva, salta aos olhos apenas aos que sabem reconhecer um lugar de enterro em meio à vasta paisagem de um campo aberto. Talvez por essa presença dissolvida e não evidente, algumas pessoas entendam a lápide como um signo mais unívoco e perene para a identificação futura das tumbas (ver Kuper, 1972).

9. Na África do Sul não há desapropriação de terras, mas compra e venda feitas em comum acordo, seguindo o modelo de reforma fundiária de cunho liberal conhecido como *willing buyer-willing seller*. Ainda assim, acredita-se em uma espécie de efeito performativo que evidências como os túmulos ou os vestígios de construções antigas possam ter na tramitação de um processo de compra e venda de terras entre governo e proprietários brancos.

10. Sobre o mercado financeiro em torno dos funerais, especialmente os planos de seguro, ver Bahre (2007).

11. Sobre o paradoxo entre o inconteste caráter de evidência dos sonhos e sua concomitante inadequação à linguagem argumentativa legítima durante os tribunais de verdade e reconciliação, ver o excelente livro de Krog *et al.* (2009).

12. Escritório que funcionou temporariamente na sede da Association for Rural Advancement (AFRA), em Pietermaritzburg, KZN.

13. Sobre os animais na articulação do racismo na África do Sul, ver Borges (2011).

14. As matérias, uma delas escrita em inglês pela própria senhora Mbatha, encontra-se em *AFRA News*, nº 62, December 2007.

15. Pelo fato de nos receberem normalmente, sem qualquer retribuição por isso, procuro chamar as pessoas com quem faço pesquisa de anfitriãs. Creio assim evitar termos que considero derrogatórios, como nativo ou objeto, e até mesmo outros pretensamente mais simétricos, como interlocutor ou sujeito (cf. Borges, 2009).

16. Não é nosso objeto aqui a tensa relação que ainda hoje existe na região de KZN entre os militantes destes dois partidos. Para um panorama acerca dos eventos sangrentos ainda hoje rememorados como emblema da rivalidade e da incompatibilidade entre membros de um e de outro partido, ver Shaw (1994) e Marks (1991).

17. Ao apresentar a morfologia da casa zulu (*hut*, em inglês), a literatura clássica aventa hipóteses sobre os espaços destinados às *shades* (sombras, em inglês, isto é, em sentido lato, os mortos que vivem). Ver, dentre outros, Berglund (1976:102 *et passim*), Goody (1962), Middleton (1982) e Fernandez (2003).

18. Cabras reconhecem o espaço doméstico quando chegam para o sacrifício, assim como o caixão do morto passeia pelas casas quando está em sua ida para a sepultura. Propiciado pela agência dos vivos, sejam estes humanos, como os parentes, ou não humanos, como é o caso

do animal sacrificado, o contato com a casa é uma forma de estabelecer um elo entre a pessoa falecida e os ancestrais.

19. Gracie talvez fosse tão velha como Mangaliso e um pouco mais jovem que Sibongile. Porém, pela falta de intimidade que marcou este primeiro encontro e pelo fato de sermos brancos, ela não se apresentou com seu nome Zulu, mas por meio daquilo que Mangaliso chama de "nome de escravo", ou seja, nomes palatáveis aos parcos conhecimentos linguísticos dos brancos que conduziam a burocracia do *apartheid*. Sibongile, por exemplo, quando nos disse pela primeira vez seu nome, chamou-se de Angeline. Nos dias que correm, as crianças recebem nomes que obedecem a uma forma de nomear própria aos falantes de Zulu, fundamental em sua constituição como pessoas (Koopman, 2002).

Referências bibliográficas

AZEVEDO, A.G. 2009. *Três lugares para viver e um para morrer – o sentido das casas na África do Sul*. Exame de qualificação para doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

BAHRE, E. 2007. "Money and Violence: Financial Self-Help Groups in a South African Township". *Afrika-Studiecentrum Series*. Leiden: Brill.

BERGLUND, A. 1976. *Zulu thought-patterns and symbolism*. London: Hurst & Co. Publishers.

BERRISFORD, S. 2006. "Urban legislation and the production of urban space in South Africa". In: B. Alfonsin & E. Fernandes (eds.). *Direito urbanístico. Estudos Brasileiros e Internacionais*. Belo Horizonte: Del Rey. pp. 59-76.

BOND, P. 2006. *Looting Africa. The economics of explotation*. London: Zed Books.

BORGES, A. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará /NuAP.

_________. 2009. "Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas". *Cuadernos de Antropología Social*, v. 29, Buenos Aires, Argentina.

_________. 2011. "Sudáfrica hoy: sus perros y sus demonios". *Escenarios, XXI*, Año I, n. 9, May.-Jun.

CEJAS, M. 2003. *Creating a Women's Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950's: The Case of the Federation of South African Women 1954-1963*. PhD Thesis, Tokyo, Tsuda College, Department of International and Cultural Studies.

CLYDE MITCHELL, J. 1966. "Theoretical orientation in African urban studies". In: M. Banton (ed.). *The social anthropology of complex societies*. London: Tavistock.

COMAROFF, J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

DANIEL, V. 1996. *Charred Lullabies: chapters in an anthropography of violence*. Princeton: University Press.

DLAMINI, J. 2009. *Native Nostalgia*. Johannesburg: Jacana.

FASSIN, D. 2007. *When Bodies Remember. Experiences and Politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press.

FERGUSON, J. 2006. *Global Shadows. Africa in the neoliberal world order.* Durham: Duke University Press.

_________. 2007. "Formalities of Poverty: Thinking about Social Assistance in Neoliberal South Africa". *African Studies Review*, 502:71-86, Sep.

FERNANDEZ, J. 2003. "Emergence and Convergence in some Africa Sacred Places". In: S. Loe & D. Lawrence-Zúñiga (eds.). *The Anthropology of Space and Place*. Oxford: Blackwell. pp. 187-203.

GARDNER, J. 1997. *Politicians and apartheid: trailing in the people's wake*. Pretoria: HSRC.

GESCHIERE, P.; MEYER, B. & PELS, P. (eds.). 2009. *Readings in Modernity in Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

GOODY, J. 1962. *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: University Press.

GOTLIB, J. 2010. *Getting Land Back to the People: a interdependência entre Governo e Ongs na produção de beneficiários por terra da província de KwaZulu-Natal, África do Sul*. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense.

Haraway, D. 1997. Virtual Speculum in the New World Order. In: Ann Phoenix & Avtar Brah (eds.), *Feminist Review, special issue on "Consuming Cultures*", n. 55 (spring 1997), pp. 22-72.

HART, G. 2002. *Disabling globalization. Places of power in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

HUCHZERMEYER, M. 2004. *Unlawful Occupation: Informal Settlements and Urban Policy in South Africa and Brazil*. Trenton: Africa World Press.

JAMES, D. 2007. *Gaining ground? Rights and property in South African land reform*. New York: Routledge Cavendish.

_________. 1999. *Songs of the women migrants: Performance and identity in South Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

KIŠ, A.D. 2007. "An analysis of the impact of AIDS on funeral culture in Malawi". *NAPA bulletin*, 27:129-140.

KOOPMAN, A. 2002. *Zulu Names*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal Press.

KOPYTOFF, I. 1971. "Ancestors as elders in Africa". *Africa*, 41(2):129-142.

KRIGE, E.J. 1936. *The Social System of the Zulus*. London: Longmans, Green & Company.

KROG, A.; Mpolweni, N. & Ratele, K. 2009. *There was this goat. Investigating the Truth Comission Testimony of Notrose Novomvu Konile*. Durban: University of Kwazulu-Natal Press.

KUPER, H. 1972. "The language of sites in the politics of Space". *American Anthropologist*, NS, v. 74, n. 7:411-425.

LUBKEMANN, S. 2002. "Where to be an ancestor? Reconstituting socio-spiritual worlds among displaced Mozambicans". *Journal of refugee studies*, 15(2):189-212.

MABIN, A. 1991. "The dynamics of urbanisation since 1960". In: M. Swilling; R. Humphries & K. Shubane (eds.). *Apartheid City in Transition*. Cape Town: Oxford University Press.

MAMDANI, M. 1996. *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MARAIS, H. 2001. *South Africa. Limits to Change*. London: Zed Books/ UCT Press.

MARKS, S. 1991. "Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the politics of Zulu Ethnic Consciousness". In: L. Vail. *The Creation of tribalism in South and Central Africa*. Berkeley: University of California Press. pp. 215-240.

MELLO, F.C. 2010. *Pluralidade e Mediação: ONGs e indivíduos na reforma agrária sul-africana*. Dissertação de Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense.

MIDDLETON, J. 1982. "Lugbara death". In: M. Bloch & J. Parry (eds.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: University Press.

MIGNOLO, W. 1995. T*he Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

MONTEIRO, P. 2010. *Desafiando o direito de propriedade: O embate entre diferentes concepções de direito à terra no contexto de reforma agrária sul-africana*. Dissertação de Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense.

MOORE, S.F. 2006. "From tribes and traditions to composites and conjunctures". In: T.M.S. Evens & D. Handelm (eds.). *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. Oxford: Berghan Books. pp. 292-310.

MOYO, S. 2007. "The Land Question in Southern Africa. A Comparative Review". In: L. NTSEBEZA & R. HALL (orgs.). *The Land Question in South Africa: the Challenge of Transformation and Redistribution*. Cidade do Cabo: HSRC Press.

NDEBELE, N. 1986 [2006]. "The rediscovery of the ordinary. Some new writings in South Africa". In: ___. *Rediscovery of the Ordinary. Essays on South African Literature and Culture*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press. pp. 31-54.

_________. 2007. *Fine Lines from the Box. Further Thoughts about our Country*. Paarl: Umuzi.

_________. 2007. "Land redistribution in South Africa: the property clause revisited". In: ___ & R. Hall (eds.). *The land question in South Africa*. Cape Town: HSRC Press. pp. 107-131.

_________ & R. Hall (eds.). 2007. *The land question in South Africa*. Cape Town: HSRC Press.

PEIRANO, M. 2006. "A lógica múltipla dos documentos". In: ___. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PIENAAR, J. & MOSTERT, H. 2006. "The balance between Burial Rights and landownership in South Africa: issues of content, nature and constitutionality". *Juta*, v. 5, n. 1:633-660.

RIBEIRO, F.R. 1990. *Apartheid: o reino de Deus na terra*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

ROSA, M. 2008. "Estado e ações coletivas na África do Sul e no Brasil: por uma sociologia contemporânea dos países não exemplares". *Sociologias*, n. 20:292-318.

_________. 2009. "Espectros de Mamdani: desafios de uma sociologia da vida política rural na África do Sul contemporânea". *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 15:1-15.

_________. 2011. "Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem terra sul-africano". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17 n. 2, out.

ROSS, F. 2003. *Bearing witness.Women and the truth and reconciliation commissions in South Africa*. London: Pluto Press.

SHAW, Mark. 1994. "The Bloody Backdrop". In: Steven Friedman & Doreen Atkinson (eds.). *The Small Miracle*. Johannesburg: Raven.

SIGAUD, L. 1979. *Os clandestinos e os direitos: estudos sobre trabalhadores da cana de açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades.

_________. 2005. "As condições de possibilidade das ocupações de terra". *Tempo Social*, v. 17, n. 1:255-280.

STENGERS, I. 2009. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient.* Paris: La Découverte.

STRATHERN, M. 2008. "Land: intangible or tangible property?". In: T. Chesters (ed.). *Land Rights.* Oxford: Oxford University Press.

TAMBIAH, S. 1985. "A performative approach to ritual". In: ___. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 123-166.

VALE, M. 2009. *Transbordando antropologias*. Dissertação de Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília.

WAGNER, R. 1991. "The Fractal Person". In: M. Strathern & M. Godelier (orgs.). *Big Men and Great Men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Resumo

Este texto, ancorado em um trabalho etnográfico levado a cabo na África do Sul desde 2006, traz à tona o engajamento de *farm dwellers* da região de Kwazulu-Natal para que os funerais de seus parentes se realizem no interior de fazendas onde residem, mas que pertencem a fazendeiros brancos. Em um primeiro momento, apresentamos brevemente peças de legislação chamadas *acts,* que abrem o caminho para um entendimento mais nuançado dos quatro casos etnográficos trabalhados em seguida. Por fim, concluímos com algumas reflexões sobre o que os funerais e os ancestrais nos ensinam sobre o valor da terra como propriedade intelectual.

Palavras-chave: África do Sul, pós-apartheid, funerais, Landless Peoples Movement.

Abstract

Based on ethnographic research conducted in South Africa since 2006 this text focuses on the efforts that farm dwellers in the Kwazulu-Natal region invest in making sure the funerals of their relatives occur on the farms where they reside, but that are owned by white farmers. We begin with a brief presentation of pieces of legislation called *acts* that open the way to a more detailed understanding of the four ethnographic cases discussed subsequently. We conclude with some reflections on what the funerals and the ancestors teach us about the value of the land as intellectual property.

Key words: South Africa, post-apartheid, funerals, Landless Peoples Movement